

sein. Aber dazu ist zu sagen: „Eine Philosophie ist einseitig, weil sie eine besondere ist, und eine solche ist sie, weil sie eine bestimmte ist“ (277). Die Bestimmtheit der Philosophie ist nicht zu vermeiden. „Es ist nur Ein Weg, die gefürchtete Einseitigkeit zu vermeiden – nämlich, von der Philosophie dispensirt zu sein, weil eine jede einseitig“ (277). Doch auch die Kultivierung gelehrter Unwissenheit ist keine Lösung: „Eben damit tritt sogleich wieder eine andere Einseitigkeit ein, denn die Unwissenheit ist wieder nur Eine Seite, etwas Besonderes, weil ihr ein Anderes, Besonderes, nämlich Kenntniß und Wissenschaft, gegenübersteht“ (277 f.). Der Text scheint mir deshalb von Interesse, weil er Konsequenzen in bezug auf Hegels Selbstverständnis enthält. Wenn nämlich jede Philosophie notwendig eine besondere und bestimmte ist, also ihre unvermeidliche Einseitigkeit, man könnte auch sagen: Geschichtlichkeit hat, und Hegel dies klar erkannte, dann stellt sich die Frage, ob es wahrscheinlich ist, daß er seine eigene Philosophie tatsächlich für ein unüberholbares und abgeschlossenes Supersystem gehalten hat, wie es ihm oft nachgesagt wird. Spricht der angeführte Text nicht eher für eine gewisse Selbstrelativierung?

Die reichlichen Anmerkungen stellen wieder, wie schon in den früheren Bänden, ausführliche Bezüge zu den Quellen her. Die editorischen Berichte sind instruktiv und bieten eine gute historische Einordnung der Texte, so daß sie auch für sich interessant zu lesen sind. Es ist sehr zu wünschen, daß auch diese Bände mit den kleineren Schriften bald als Studienausgabe erhältlich sind.

J. SCHMIDT S. J.

ANGLET, KURT, *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung.* Würzburg: Echter 1989. 261 S.

Hinter dem kryptisch anmutenden Titel der hier zu besprechenden Arbeit verbirgt sich ein bemerkenswertes Programm. In bewußter Absetzung von vielbeachteten und/oder beachtlichen Nietzscheinterpretationen der neuesten Zeit (Abel, Figl u. a.) und der in ihr vorherrschenden Tendenz, in Nietzsches Philosophie einen neuen Anfang der Philosophie- und Menschheitsgeschichte zu sehen, vertritt der Autor die These, daß Nietzsches Philosophie und Zeichendeuterschaft (vgl. 212) ganz im Gegenteil unverkennbar ein Ende bedeute und die Krise des Geistes der Zeit (herauf)beschwöre. Das Werk Nietzsches trage die Signatur des Totenhaften an sich und habe weder den Nihilismus noch den Historismus überwinden können, weil Nietzsche nach der Verabschiedung der Metaphysik und Moral „den geschichtlichen Kräften nichts anderes entgegenzusetzen vermag als die Formeln der Macht und der Größe“ (15). Inspiriert von einer Aufzeichnung aus dem Passagenwerk W. Benjamins, nach der sich der Historismus des 19. Jahrhunderts im Gedanken der ewigen Wiederkehr selbst überschlage und die Tradition den Charakter der Phantasmagorie annehme, „in der die Urgeschichte in modernster Ausstaffierung über die Bretter geht“ (vgl. 199), richtet der Verf. sein Augenmerk auf die dialektischen Zusammenhang von Natur und Geschichte bzw. Leben und Historie in Nietzsches Philosophie. Er diagnostiziert einen grundsätzlichen „Antagonismus von Leben und Geschichte“ (8), den aufzulösen von den nihilistischen Prämissen aus nicht gelungen sei und nicht gelingen könne: Dies ist die „Tragödie des atheistischen Humanismus“ (Henri de Lubac), die „Kehrseite“ von Nietzsches Philosophie, „die in der heutigen Nietzsche-Forschung leicht unterschlagen wird, soweit sie in Nietzsche den Wegbereiter eines neuen Humanismus feiert“ (12; vgl. 197).

Die dichotome Struktur von Nietzsches Geschichtsbegriff, sein Schwanken zwischen der menschlichen Sehnsucht zu vergessen und der Angst vergessen zu werden, macht die Aporie schon der Historienschrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben aus (1. Kap.: 16–57, bes. 49 ff.). Nietzsche unterschlägt wesentliche Bestimmungen eines tragfähigen Geschichtsbegriffs, insofern er, historische Rekonstruktion über lebendiges Gedächtnis stellend (Historie dem Leben feindlich; vgl. 28), die Leidensgeschichte der Menschheit, die Geschichte der Opfer, als „der heroischen Geschichts- und Lebensauffassung ... völlig inkompatibel“ (31), gleichsam in den Schatten seiner dionysisch-prometheischen Aspirationen stellt. Nietzsches Konzeption der Geschichte („Mixtur“ aus monumentalischer, antiquarischer, kritischer Historie:

29) erweist sich als „aporetische Konstruktion“, in der die „Gewalt der Geschichte“ überhandnimmt, „da Nietzsche aufgrund seiner philosophischen Rechtfertigung geschichtlichen Grauens in keiner Weise die qualitative Differenz zur geschichtlichen Faktizität zu bestimmen vermag“ (31). Nach einem Exkurs zum Thema Mensch und Geschichte bei A. Schopenhauer (2. Kap.: 58–101), der Nietzsches eigenwillige Schopenhauer-Interpretation aufdeckt (vgl. 67), verfolgt der Verf. seine These in zwei weiteren Schritten: in der Entfaltung von „Tradition als Problem“ (3. Kap.: 102–144) anhand von Fragmenten aus dem Nachlaß der 70er Jahre, die das Scheitern einer Aktualisierung der Antike (tragisches Griechenland) als Nietzsches eigene Einsicht explizieren lassen; in dem Nachweis, daß Nietzsches „soteriologisches Programm“ (148; cf. 86. 175. 177. 208) und seine Affirmation der Geschichte phantasmagorischen Charakters (traumbefangen, gespenstisch: 181) ist und nur scheinbar menschlicher Selbstverewigung dient, in Wahrheit aber eine Beschwörung ohne Besinnung (210) ist: „Durch die Ausblendung der Heils- und Leidensgeschichte der Menschheit kann Nietzsche zwar die Schönheit und das Grauen des Lebens beschwören, aber selbst in der Vision seiner ewigen Wiederkehr nicht dessen Vergänglichkeit überwinden“ (14).

Die Arbeit von A. bearbeitet ohne Zweifel ein wichtiges, zentrales Thema. Unter geschickter Verwendung weniger, aber sorgfältig ausgewählter Nachlaßfragmente erschließt sie in einem eigenständigen Zugriff, im Gespräch mit wenigen bedacht ausgewählten Autoren (z. B. Abel, Benjamin, Cioran) einen bislang immer wieder unterbewerteten Aspekt der Philosophie Nietzsches: die dialektische Verhältnisbestimmung von Natur und Geschichte, Leben und Historie. Der Stil ist (Adorno-geschult) apodiktisch, der Umgang mit Nietzsche gleichwohl kritisch-argumentativ, gleitet nicht, wie leicht möglich, wenn man sich von Nietzsches „Zweideutigkeit[en]“ (cf. 165. 205 u. ö.) abgrenzt, in pure Polemik oder in bloß weltanschauliche Besserwisserie ab. Die Aporien Nietzsches werden einsichtig entwickelt; ob aber wirklich von einem generellen, in der Verwendung des Aphorismus manifest gewordenen Scheitern der systematischen Intentionen Nietzsches (41) gesprochen werden muß!? (Auch der Seitenhieb auf die historisch-kritische Exegese erscheint mir unausgewiesen.) Nachdenklich stimmt, daß der Verf. aus wenigen Belegen weitreichende Schlüsse zieht; seine Thesen sind auf breiterer Basis zu erhärten.

U. WILLERS

MARION, JEAN-LUC, *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie („Epiméthée“). Paris: Presses Universitaires de France 1989. 312 S.

Seit Lévinas, Ricoeur, Henry und Derrida hat die französische Phänomenologie neue Wege beschritten, zu denen nunmehr auch die Arbeiten von Marion gezählt werden müssen. Durch die Vertiefung der Husserlschen Reduktionsproblematik, die in den neuen phänomenologischen Grundsatz einmündet: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“ (303), gelangt M. zu der Zentralfrage, ob sich das Ich nicht „außerhalb des Seins“ aufhält (240), wenn es um das reine Selbsterscheinen als Phänomenalität schlechthin gehen soll. Um einem solchen phänomenologischen Denken außerhalb der Voraussetzungen jeglicher Ontologie zu ihrem Resultat zu verhelfen, versucht M. dann vor allem bei Heidegger den Nachweis, daß die Existentialanalytik aus „Sein und Zeit“ deshalb verlassen werden muß, weil das Seinsdenken darin nicht frei von einer durchgehend ontischen Referenz bleibt. Das Dasein mag jenes einzigartige Seiende sein, dessen Sein es zuvörderst um sein eigenes Sein sowie letztlich um das Sein selbst geht. Dennoch bleibt dieses Dasein auf solche Art ein Seiendes, woraus eben die Kritik erwächst, daß sich kein Seinsinn direkt von welchem Seienden auch immer ablesen läßt. Denn selbst das Dasein läßt nur das Sein des Seienden verstehen. – Zur Klärung der phänomenologischen Seinsfrage untersucht M. deshalb genauer die Analytik der Angst und die Hermeneutik des Nichts, um zu dem Schluß zu kommen, daß das Hervorbrechen des Seins in der „Stimme“ den Menschen direkt herausfordert (278). Denn der Anruf dieser Stimme erscheint ohne Vermittlung und Aufschub, so daß es bei dieser Unmittelbarkeit unmöglich ist, uns seinem Zugriff zu entziehen. Der Anruf des Seins ist schlicht das Hervorbrechen des Seins in uns; ohne diese Offenbarung gäbe es nichts. Aber genau an dieser Stelle erfolgt auch die überraschende Umkehr der Anruf-